LAS VIRTUDES, FUERZAS VIVAS DEL ALMA EN HILDEGARDA DE BINGEN

Georgina Rabassó
Universidad de Barcelona

Resumen

Pese al papel preponderante que el tema de las virtudes juega en la obra de Hildegarda de Bingen, éste no ha sido aún suficientemente analizado en relación con su concepción del ser humano como centro de la creación y del universo. Haciéndose eco de la caracterización de las virtudes en el contexto monástico benedictino y cisterciense, la autora desarrolla una analogía entre las virtudes que orientan al alma humana hacia la salvación y las fuerzas vivas que dinamizan el universo. El análisis interpretativo de pasajes destacados de su corpus pone de manifiesto una reflexión innovadora en torno a las virtudes como fuerzas morales de dimensión cósmica, mediadoras de una *"renouatio"* en el alma.

Palabras clave: Hildegarda de Bingen, virtudes, humildad, caridad, alma, cosmología.

Abstract

Despite the main role which the subject of the virtues plays in Hildegard of Bingen's work, it has not yet been sufficiently analysed in relation to her conception of the human being as the centre of the creation and the universe. Echoing the characterization of the virtues in the context of Benedictine and Cistercian monasticism, the author develops an analogy between the virtues which direct the human soul along the road toward salvation and the living forces which move the universe. An interpretative analysis of some outstanding passages of her corpus shows a innovative reflection on the virtues both as moral and cosmic forces, mediators of a *"renouatio"* in the soul.

Keywords: Hildegard of Bingen, virtues, soul, humility, charity, cosmology.

I. *"MAGISTRA"* DE VIRTUDES

La temática de las virtudes interpelaba a Hildegarda de Bingen (1098-1179) debido a las funciones de *"magistra"* y *"pia mater"* que desempeñó en el cenobio benedictino de Rupertsberg[1]. En cuanto tal se dedicaba a la formación intelectual y espiritual de las monjas de su comunidad, si bien la difusión de su obra junto con sus epístolas y prédicas hicieron extensivo su magisterio a un amplio estrato de la sociedad. Se podría decir, de hecho, que la finalidad de su escritura era orientar al alma de quien la leyera en el camino hacia la salvación, una idea que contiene ya el título de su primera obra, *Sciuias*, acrónimo cuyo significado es "conoce los caminos"[2].

La autoría de Hildegarda de Bingen comprende, además del *Sciuias*, otros dos libros de visiones titulados *Liber uite meritorum*[3] y *Liber diuinorum operum*[4]. Casi la totalidad de su corpus fue compilado tras su muerte en el *"Riesencodex"*[5], un manuscrito que contiene también parte de su extenso epistolario[6] y diversas obras menores, así como las composiciones musicales *Ordo Virutum* y *Symphonia armonie celestium reuelationum*[7]. Por otro lado, su *Liber subtilitatum diuersarum naturarum creaturarum*, un compendio sobre las propiedades de los vegetales, animales y minerales, conocido también como *Physica*, se encuentra únicamente en códices posteriores[8].

La actividad de Hildegarda como escritora fue muy prolífica y, desde sus inicios, se encontraba vinculada al fenómeno de las visiones. Según afirma, esa

1 Hacia 1150 Hildegarda fundó este monasterio, situado a orillas del Rin y del Nahe en Bingen, el cual dependía de la abadía de Disibodenberg, en la que la autora había sido enclaustrada en 1112. Hacia 1165 fundó un segundo monasterio en Eibingen.

2 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Sciuias*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (= CCCM) 43-43A, ed. A. FÜHRKÖTTER – A. CARLEVARIS, Turnhout, Brepols, 1978. En adelante, *Sciuias*. Existe trad. esp.: HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias. Conoce los caminos*, trad. A. CASTRO – M. CASTRO, Madrid, Trotta, 1999.

3 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber uite meritorum*, CCCM 90, ed. A. CARLEVARIS, Turnhout, Brepols, 1995. En adelante, *LVM*.

4 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber diuinorum operum*, CCCM 92, ed. A. DEROLEZ – P. DRONKE, Turnhout, Brepols, 1996. En adelante, *LDO*. Existe trad. esp.: HILDEGARDA DE BINGEN, *Libro de las obras divinas*, intr. M. E. GÓNGORA, trad. M. I. FLISFISCH *et alii*, Barcelona, Herder, 2009.

5 Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, MS 2, s. XII. Actualmente el códice se puede consultar en línea, gracias a la tarea de digitalización de dicha biblioteca: <http://www.hs-rm.de/landesbibliothek/ueber-uns/bestaende/der-riesencodex-hildegard-von-bingen/index.html>. Consulta: 28.03.2012.

6 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Epistolarium*, CCCM 91-91B, ed. L. VAN ACKER (91-91A) – M. KLAES (91B), Turnhout, Brepols, 1991-2001. En adelante, *Epistolarium*.

7 HILDEGARDIS BINGENSIS, *Opera minora*, CCCM 226, ed. P. DRONKE *et alii*, Turnhout, Brepols, 2007.

8 HILDEGARD VON BINGEN, *Physica. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*, ed. R. HILDEBRANDT – T. GLONING, Berlín - Nueva York, De Gruyter, 2010, 2 vols.

experiencia sobrenatural le sucedía desde su infancia, pero no se atrevió a proferir su contenido hasta que, a la edad de 42 años, una *"uox de caelo"* –según refiere– le ordenó decir y escribir lo que veía y escuchaba. Así describe su experiencia místico-cognoscitiva:

> "Mas las visiones que contemplé, nunca las percibí ni durante el sueño, ni en el reposo, ni en el delirio. Ni con los ojos de mi cuerpo, ni con los oídos del hombre exterior, ni en lugares apartados. Sino que las he recibido despierta, absorta con la mente pura, con los ojos y oídos del hombre interior, en espacios abiertos, según quiso la voluntad de Dios"[9].

Ese estado de "conciencia inspirada"[10] le permitió hablar con voz propia en un tiempo en el que las mujeres debieron encontrar estrategias discursivas para poder transmitir su saber[11]. Para hacerlo buscó el apoyo del referente espiritual de su época, Bernardo de Claraval (1090-1153), a quien dirigió su primera epístola en 1147[12]. El cisterciense la respaldó[13] y seguramente intercedió cuando, durante el sínodo de Tréveris celebrado en 1147-1148, el papa Eugenio III dio su aprobación al *Sciuias* y, por extensión, al don visionario de Hildegarda. De ese modo la benedictina contaba con una triple legitimación, divina, espiritual y pontificia, un hecho que marcaría su biografía intelectual. La autora mantuvo un vivo contacto con los acontecimientos de su siglo y, mediante el papel profético, se convirtió en una autoridad político-religiosa a la que se dirigieron, como muestra su epistolario, los dos principales poderes: el papado y el imperio[14]. Su longeva vida le permitió, asimismo, llevar a cabo viajes de predicación, una práctica restringida para las mujeres de su período.

9 *Sciuias*, Protestificatio, 43-47: "*Visiones uero quas uidi, non eas in somnis, nec dormiens, nec in phrenesi, nec corporeis oculis aut auribus exterioris hominis, nec in abditis locis percepi, sed eas uigilans et circumspecta in pura mente, oculis et auribus interioris hominis, in apertis locis, secundum uoluntatem Dei accepi*" (trad. esp., 16).

10 Cf. R. Pernoud, *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, trad. A. González Bonilla, Barcelona et alii, Paidós, 1998.

11 Cf. C. Meier, "Prophetentum als literarische Existenz: Hildegard von Bingen (1098-1179) Ein Portrait", en G. Brinker-Gabler (ed.), *Deutsche Literatur von Frauen*, Múnich, Beck, 1988, 76-87; B. Newman, "Hildegard of Bingen: Visions and Validation", en *Church History*, 54/2 (1985), 163-175; M. Pereira, "Le visioni di Ildegarda di Bingen", en *Memoria. Rivista di storia delle donne*, 5 (1992), 34-45; R. Rius Gatell, "Hildegarda de Bingen, una mística que cuenta", en *Cistercium*, 219 (2000), 663-667.

12 *Epistolarium*, I.

13 *Epistolarium*, Ir.

14 *Epistolarium*, II-VI (Eugenio III); VIII (Anastasio IV); IX (Adriano IV); X (Alejandro III); CCCXI- CCCXIr (Conrado III); CCCXII-CCCXVI (Federico I, llamado Barbarroja).

II. HUMILDAD, REINA DE LAS VIRTUDES

En la *Vita Sanctae Hildegardis*, hagiografía elaborada por Guibert de Gembloux y Teodorico de Echternach, se incluye un relato autobiográfico sobre la separación de la abadía de Disibodenberg y la búsqueda de un espacio propio[15]. Ese episodio de la vida de Hildegarda parece resonar en las páginas del *Sciuias*, en las que las virtudes, representadas como personificaciones femeninas mediadoras de lo divino, ofrecen su orientación al ser humano en el "mundo caído" donde transcurre su vida.

La temática de las virtudes se trata, en particular, en tres "visiones" de la tercera parte de la obra. En dos de ellas[16] las virtudes descritas están ubicadas en arquitecturas verticales alegóricas –la torre de la premonición y la columna de la salvación– como muestra una de las miniaturas que iluminan el manuscrito (FIG. 1)[17]. Hildegarda dice que "por voluntad de Dios, estas virtudes obran en el hombre, inmerso en el ámbito de los cuatro elementos"[18], pero "no obran por sí solas en el hombre, sino que el hombre obra con ellas, y ellas con el hombre, como tampoco actúan solos los cinco sentidos"[19]. De hecho, para la autora, las virtudes son tan indispensables para el alma humana como lo son los sentidos para el cuerpo. Las califica como *"diuinae"* y *"fortes"*[20], y añade:

> "Ninguna de ellas es una forma viva en sí, sino sólo una brillante esfera que, merced al Señor, resplandece en las acciones humanas. El hombre se perfecciona mediante las virtudes, pues ellas son la obra del hombre que obra en Dios"[21].

Las virtudes imparten, según Hildegarda, un "magisterio"[22] de origen divino en el ser humano. En consecuencia, cuando éste se acerca a la voluntad de Dios mediante sus elecciones y acciones, éstas son virtuosas y hacen presente algo divino en el mundo. Por ello las virtudes no son fuente de aflicción ni de opresión para el alma humana, sino que "le infunden tiernamente la dul-

15 *Vita Sanctae Hildegardis*, I, VII, CCCM 126, ed. M. KLAES, Turnhout, Brepols, 1993. Existe trad. esp.: *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, ed. V. CIRLOT, Madrid, Siruela, 2001.

16 *Sciuias*, III, 3; 8.

17 Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, MS 1, s. XII, fol. 178r. El manuscrito original procedía del *scriptorium* de Rupertsberg y se perdió en 1945 durante la segunda guerra mundial, pero se conserva un facsímile elaborado en la Abtei St. Hildegard en Eibingen entre 1927 y 1933.

18 *Sciuias*, III, 3, II, 153-155: *"per uoluntatem Dei ipsae uirtutes operantur in homine posito sub extensione quattuor elementorum"*.

19 *Sciuias*, III, 3, III, 174-176: *"in hominibus non operantes per semetipsas, quia homo cum illis operatur et ipsae cum homine, sicut etiam quinque sensus hominis"* (trad. esp., 304).

20 *Sciuias*, III, 3, I, 119; III, 165-166.

21 *Sciuias*, III, 3, III, 166-169: "*non quod ulla uirtus sit uiuens forma in semetipsa, sed solummodo praelucida sphaera a Deo fulgens in opere hominis; quia homo perficitur cum uirtutibus, quoniam ipsae sunt operus operantis hominis in Deo*" (trad. esp., 304 ligeramente modificada).

22 *Sciuias*, III, 3, III, 179.

zura del reino celeste”[23]. Como la música y el canto, que Hildegarda concibe como el recuerdo más vivo del estadio edénico[24], las virtudes participan de esa *“renouatio”* que es posible producir en el alma[25].

En la “visión” que ilustra la Figura 1, Hildegarda describe siete virtudes que se encontraban, junto a muchas otras, en “un camino ascendente a modo de escalinata” en la columna de la salvación, cargando piedras para la construcción de la misma[26]. La autora concibe las virtudes como *“fortissimi operarii Dei”*[27] y como procuradoras de “una piadosa armonía en las mentes humanas”[28]. Por el contrario, los vicios no sólo son perjudiciales moralmente, sino que también dañan la *“rationalitas”* del ser humano y, en consecuencia, su *“intellectio”*, su *“uox”* y su *“scientia”*[29]. Para Hildegarda obrar virtuosamente no es sólo una cuestión ética, sino, sobre todo, gnoseológica en tanto que atañe al modo de pensar y de entender la realidad, en función de lo cual se orientan los actos propios. Puesto que la racionalidad humana pretende armonizar con la divina, la conducta humana que deriva de dicha racionalidad se mide desde una perspectiva celeste, que sólo Dios puede enjuiciar.

En calidad de profetisa Hildegarda dirige su mensaje al conjunto de la cristiandad, si bien con respecto a la temática de las virtudes su discurso se orienta, en particular, a las monjas de su comunidad. Muestra de ello es que las virtudes escogidas tanto en el *Sciuias* como en el *Liber uite meritorum* y en el *Ordo Virtutum* son las más relevantes en el contexto de la vida monástica. Además, el *Ordo* consta de más de 20 personajes, que probablemente fueron interpretados por las religiosas del cenobio, Hildegarda y su secretario Volmar. Sus protagonistas son Alma, Diablo y un grupo formado por Humildad, *“regina”* y *“mater”* de las virtudes, y sus 16 hijas: Conocimiento de Dios, Caridad, Temor de Dios, Obediencia, Fe, Esperanza, Castidad, Inocencia, Desprecio del mundo, Amor celeste, Disciplina, Verecundia, Misericordia, Victoria, Templanza y Paciencia. La preferencia de Hildegarda por las personificaciones femeninas, una tendencia común a autores coetáneos como Bernardo Silvestre[30], es una

23 *Sciuias*, III, 3, IV, 212-215.

24 *Epistolarium*, XXIII. Cf. R. Rius Gatell, “La sinfonía constelada de Hildegarda de Bingen”, en P. Beneito (ed.), *Mujeres de luz. La mística femenina y lo femenino en la mística*, Madrid, Trotta, 2001, 123-135.

25 *Sciuias*, III, 13.

26 *Sciuias*, III, 8, 59-64.

27 *Sciuias*, III, 8, 66.

28 *Sciuias*, III, 8, XVII, 877-878.

29 *Epistolarium*, XXIII.

30 Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, ed. P. Dronke, Leiden, Brill, 1978. Cf. B. Newman, *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania, Press, 2003.

característica del conjunto de la obra de la *"magistra"* renana. En cuanto al motivo literario en el que se inspira esa batalla de las virtudes contra el mal (en el *Ordo*, personificado por Diablo), su origen se encuentra en la *Psychomachia* de Prudencio[31].



Fig. 1 La columna de la salvación (*Sciuias*, III, 8)

31 Cf. B. W. HOZESKI, "Parallel Patterns in Prudentius's *Psychomachia* and Hildegard of Bingen's *Ordo Virtutum*", en *Fourteenth Century English Mystics Newsletter*, 8 (1982), 8-20.

Hildegarda establece un diálogo entre las Virtudes y Diablo, en medio de los cuales se halla Alma, y sus discursos se formulan en primera persona, combinando la expresión lírica de las emociones con la argumentación teológica. Al contrario de lo que podía esperarse, la vertiente emocional del discurso no corresponde sólo a Alma, sino también a las mismas Virtudes. Hildegarda las representa como personificaciones femeninas abstractas y a la vez encarnadas, que expresan quiénes son y que luchan contra Diablo, un interlocutor audaz e inteligente de cuyos argumentos las Virtudes muestran la ignorancia. Por otra parte, la obra manifiesta que Hildegarda lleva a la práctica su concepción de la capacidad vivificadora y curativa de la belleza, el arte y la música. El *Ordo* ofrece, especialmente a las jóvenes monjas de la comunidad, la posibilidad de ese gozo vivificante[32] y, asimismo, da cabida al error, a la existencia del pecado y a su redención mediante la ayuda de las demás. Las Virtudes no culpan a Alma por su orientación hacia lo mundano, sino a Diablo, y le ofrecen su "sororidad".

Temáticamente el *Ordo Virtutum* es afín al *Liber uite meritorum*, pues ambas obras tratan sobre los rumbos que el alma traza por el mundo, con ayuda de las virtudes, hacia la salvación. En el que fue su segundo libro de visiones, Hildegarda presenta a 35 virtudes que se enfrentan a sus correspondientes vicios mediante la palabra y la argumentación, emulando una *"disputatio"*. La autora agrupa las virtudes y las ubica en los puntos cardinales del universo, de los que se vale el alma humana para orientar sus deseos. Según Hildegarda el ser humano es el centro de la creación y, además, del universo en tanto que microcosmos. Por ello, las fuerzas tanto creativas como destructivas que actúan en el ámbito de la materia lo hacen también en el alma humana. Sobre ese trasfondo las distintas virtudes personificadas exponen la superioridad de sus cualidades y, frente la respuesta crítica de los vicios –que argumentan su propia forma de existencia–, las virtudes defienden su *"utilitas"* no sólo como beneficio espiritual y moral, sino también intelectual. Siguiendo la *Regula Sancti Benedicti* (VII), Bernardo de Claraval[33] define la humildad como "una virtud que incita al hombre a menospreciarse ante la clara luz de su propio conocimiento"[34]. La benedictina, como el cisterciense, concibe la humildad como la disposición más

32 A. Carlevaris comentó esta idea durante un encuentro que tuvo lugar en Eibingen en junio de 2010.

33 Bernardo de Claraval, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 36, III, en *Obras completas de San Bernardo*, vol. V, intr. J. M. de la Torre, trad. I. Aranguren, Madrid, BAC, 1987. Cf. R. Ramón Guerrero, "La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12 (1995), 11-32.

34 Bernardo de Claraval, *Tratado sobre los grados de humildad y soberbia*, I, 2, en *Obras completas de San Bernardo*, vol. I, ed. Los Monjes Cistercienses de España, Madrid, BAC, 1983: *"humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit"*.

adecuada para el conocimiento, una actitud intelectual que ninguno de ellos atribuye al *"philosophus"* de su época. Sin embargo, paradójicamente, Hildegarda describe a Humildad como una *"bellatrix"* que lidia su batalla contra el mal mediante la palabra y la argumentación.

III. CARIDAD, FUERZA CÓSMICA

Si bien Hildegarda otorga a la humildad un papel preponderante en el conjunto de las virtudes, en particular en el *Ordo Virtutum*, la caridad recibe, en cambio, un desarrollo muy interesante en el *Liber diuinorum operum*[35]. Para la caracterización de dicha virtud teologal –que trata con cierta independencia respecto de fe y esperanza–, Hildegarda parte del *"Deus caritas est"* de la *Primera carta de Juan*, que fue interpretado por Agustín de Hipona como el vínculo amoroso culminante que se establece entre el ser humano y Dios. Por otro lado, la autora parece hacerse eco de la idea boeciana según la cual el amor es la causa del movimiento celeste, cuando en las dos primeras visiones del *Liber diuinorum operum* conecta la idea de la caridad cristiana con el amor divino como principio ontológico y cosmológico. Debido a la complejidad de su idea de *"caritas"*, el presente análisis debe centrarse en uno de los aspectos más novedosos: la analogía que Hildegarda establece entre las virtudes que vivifican el alma humana y los vientos como fuerzas vivas que dinamizan el universo.

En la primera visión del libro, la autora sostiene que la caridad es el origen metafísico de la vida, el principio ordenador y la causa del movimiento cósmico. Éstas son las palabras que pone en boca de esa virtud:

> Yo soy la potencia suprema e ígnea, que encendí todas las chispas vivientes y no exhalé cosa mortal alguna, sino que decido que sean las cosas que son; Yo, circunvolando el círculo envolvente con mis plumas superiores, esto es, con la sabiduría, adecuadamente lo dispuse así. Pero también Yo, vida ígnea de la sustancia de la divinidad, arrojo llamas sobre la belleza de los campos y brillo en las aguas y resplandezco en el sol, en la luna y en las estrellas; y, con un viento de color broncíneo, despierto a la vida todas las cosas desde una vida invisible, que todo lo sostiene[36].

35 La ruptura que supone la idea de *"caritas"* en los planteamientos cosmológicos del *LDO* (I, 1; III, 5) se extiende también a la tematización de las virtudes como *"uirgines"* en la tercera visión de la tercera parte de la obra. Allí la humildad aparece subordinada a la caridad, como su *"adiutrix"* (*LDO*, III, 3, II, 1-4). Cf. M. E. GÓNGORA, "Ver, conocer, imaginar: la visión de la fuente y las tres doncellas en el *Liber divinorum operum* de Hildegard de Bingen", en *Revista Chilena de Literatura*, 68 (2006), 105-121.

36 *LDO*, I, 1, II, 1-8: *"Et imago hęc dicebat: Ego summa et ignea uis, quę omnes uiuentes scintillas accedi et nulla mortalia efflaui, sed illa diiudico ut sunt; circueuntem circulum cum superioribus*

Como observamos, identifica la caridad con una “fuerza ígnea” de resonancias estoicas que fue recogida, entre otros, por su coetáneo Guillermo de Saint-Thierry. Además, algunos aspectos de la caracterización hildegardiana de la caridad, así como las funciones que lleva a cabo en el universo, mantienen una prolífica afinidad con la idea de *“anima mundi”* –que podría haber encontrado en la versión latina del *Timeo* debida a Calcidio– ampliamente difundida en el siglo XII. Asimismo, parece asociarla con el Espíritu Santo en tanto que *“ignea uita substantię diuinitatis”*, una cuestión relacionada con el motivo de la condena de Pedro Abelardo por parte de Bernardo de Claraval. Por todo ello, cabe dejar constancia del hecho de que la cosmología de Hildegarda tomó parte en distintos debates filosófico-teológicos centrales de su época[37].

En la segunda visión del libro, la autora relata cómo del pecho de la figura de *“caritas”* surgió el universo, en el cual se inscribía la figura del ser humano, evocando la figura de Adán y su simbología cristológica. Dicha visión fue magníficamente ilustrada en la miniatura (Fig. 2) procedente del manuscrito conservado en Lucca[38]. La imagen plasma fielmente la descripción textual de Hildegarda, que presenta un universo esférico (*“ut rota”*) y compuesto por los cuatro elementos[39]. La caridad –representada en color rojizo, abrazando la creación– se identifica con la *“rationalitas”* que ordena el universo, y en tanto que causa metafísica del movimiento universal vehicula su fuerza a los vientos, encargados de la mecánica celeste.

Según Hildegarda, los vientos principales, situados junto a sus respectivos vientos auxiliares en los cuatro puntos cardinales, efectúan el movimiento diario del firmamento[40]. Un viento complementario, que sopla en sentido contrario a los demás, se encarga del movimiento propio de los planetas[41]. Esa descripción naturalista –que podemos entender a través del prisma del *“pneuma”* estoico– incluye también una rica alegoría en la que cada uno de los vientos tiene la apariencia de determinados animales caracterizados al modo de los bestiarios medievales[42]. Estos vientos dirigen su soplo hacia la figura humana

pennis meis, id est cum sapientia, circumuolans recte ipsum ordinaui. Sed et ego ignea uita substantię diuinitatis super pulcritudinem agrorum flammo et in aquis luceo atque in sole, luna et stellis ardeo; et cum aereo uento quadam inuisibili uita, quę cuncta sustinet, uitaliter omnia suscito” (trad. esp., 135-136).

37 Esta cuestión es un objeto central de análisis de la tesis doctoral en curso *Aspectes cosmològics a l’obra d’Hildegarda de Bingen*, que llevo a cabo bajo la dirección de la Dra. R. Rius Gatell en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

38 Lucca, Biblioteca Statale, MS 1942, s. XIII, fol. 9r.

39 *LDO*, I, 2, i, 1-30.

40 *LDO*, I, 3, i, 1-16; II-III.

41 *LDO*, I, 3, i, 17-22; IV.

42 Cf. V. Cirlot, “Visiones del bestiario”, en *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Barcelona, Herder, 2005, 113-144.



Fig. 2. El universo esférico (*LDO*, I, 3)

y representan tanto virtudes como defectos que influyen en su conducta[43]. Y también en su salud, ya que, según la autora, los vientos (así como los astros) influyen en la proporción de los humores corporales y, en consecuencia, en el temperamento del ser humano y en su estado saludable o enfermizo[44]. Numero-

43 *LDO*, I, 2, i, 46-117; XVI-XXX.

44 *LDO*, I, 3, i, 23-166; VI-XIX. Esta teoría, especialmente en el caso de los cuerpos celestes, se remonta a una larga tradición astrológica y se desarrollará en los siglos siguientes.

sos pasajes del *Liber diuinorum operum* ponen de manifiesto los conocimientos médicos de la autora, puesto que en su descripción alegórica precisa tanto el funcionamiento de los principales órganos corporales como su interacción con los humores, así como la interconexión del ser humano con el universo que le rodea, del que es reflejo y culminación[45].

En los libros *Sciuias*, *Liber uite meritorum* y *Ordo Virtutum*, Hildegarda sostiene que las virtudes son capaces de producir una *"renouatio"* en el alma siempre que el ser humano se deje orientar por ellas. Entonces, éste obra de acuerdo a un *"intelligere"* más divino y hace presente algo divino en el mundo. En el *Liber diuinorum operum*, en cambio, la influencia que la fuerza de las virtudes tiene en el ser humano es más amplia. Mediante la analogía entre el macrocosmos y el microcosmos por un lado, y la analogía entre los vientos y las virtudes por el otro, la autora expone un enfoque que complementa el anterior: la influencia de las virtudes en la fisiología humana. Una concepción medieval, la hildegardiana, con aires de modernidad.

45 Cf. B. Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltwild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honorius Agustodunensis und andere Autoren*, Múnich, Wilhelm Fink, 1976, 38-57.